



## Archives de sciences sociales des religions

128 | octobre - décembre 2004  
Varia

---

### Mathias Gardet, *Jeunesse d'Église, Jeunesse d'État au Mexique (1929-1945). Action des catholiques et fastes révolutionnaires*

Paris, L'Harmattan, 2003, 314 p. (préface de Françoise Tétard) (bibliogr., index, cartes). (coll. « Recherches Amériques latines »)

Rodolfo de Roux

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2045>  
ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2004  
Pagination : 53-158  
ISBN : 2-222-96754-6  
ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Rodolfo de Roux, « Mathias Gardet, *Jeunesse d'Église, Jeunesse d'État au Mexique (1929-1945). Action des catholiques et fastes révolutionnaires* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 128 | octobre - décembre 2004, document 128.18, mis en ligne le 16 novembre 2005, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2045>

---

des gardiens attirés de celle-ci, les brahmanes smârta. Bien qu'athée, le mouvement dravidien soutint ces demandes qui allaient dans le sens de sa défense de la culture régionale et de sa dénonciation de la domination culturelle et politique des brahmanes smârta, avec leur sanskrit et leurs références à un hindouisme pan-indien. Mais aujourd'hui, on l'a dit, le mouvement dravidien est en plein déclin, et si la défense du tamoul et la glorification de son héritage culturel restent d'actualité au pays tamoul, l'ouvrage examiné ici montre qu'il ne s'agit plus de rejeter le sanskrit ou les brahmanes. Il invite donc à penser que la société tamoule hindoue s'est finalement réconciliée avec le caractère double de son héritage culturel. Ce n'est pas une évolution négligeable. Dans le même temps, il dresse un constat saisissant de la situation des brahmanes smârta : bien qu'ils se perçoivent eux-mêmes comme les « vrais » brahmanes du fait qu'ils représentent la tradition védique, ils abandonnent de plus en plus leur vocation religieuse traditionnelle. Le temple de Madurai offre un excellent poste d'observation sur les conséquences de ce processus. Aujourd'hui on n'y compte presque plus de prêtres domestiques (*sastri*), ni presque plus de récitants de mantra védiques. Désormais ce sont les prêtres adishaiva qui célèbrent les rites domestiques (*samskâra*) et récitent les mantra védiques. Or il n'est pas anodin de constater que c'est dans les écoles âgamiques que les futurs prêtres adishaiva apprennent à réciter les textes védiques, en même temps que les Âgama. C'est-à-dire que les brahmanes adishaiva acquièrent dans ces écoles le savoir-faire rituel qui était auparavant du seul ressort des brahmanes smârta. L'A. écrit que la formation âgamique dispensée dans les écoles « sanskritise » les prêtres adishaiva (p. 112). De fait toute son étude démontre que la tradition brahmanique gagne du terrain au pays tamoul et s'impose comme la forme la plus valorisée de l'hindouisme, mais ce qui me paraît tout aussi important à souligner c'est qu'elle le fait de plus en plus malgré l'absence d'une partie de ses interprètes traditionnels. L'affirmation du « traditionalisme » s'y accompagne de la marginalisation des représentants de la tradition brahmanique orthodoxe (*vaidika*). Des raisons économiques expliquent qu'il soit devenu progressivement difficile de « faire » le brahmane orthodoxe au pays tamoul. Les réformes agraires conduites après l'indépendance ont fait perdre aux brahmanes smârta les revenus des terres exemptées d'impôts qui les faisaient vivre. Ils ont donc été contraints d'abandonner leur vocation religieuse traditionnelle à la différence des prêtres adishaiva qui ont pu fonder leur vie économique sur de nouvelles bases. Mais dès lors, il vaudrait la peine de se

demander si l'importance grandissante des abbés de Kanchipuram ne vient pas du fait que c'est en eux que s'est réfugiée toute l'orthodoxie brahmanique « professionnelle » au pays tamoul. On sait d'ailleurs qu'ils remplissent leur rôle de gardiens de cette tradition avec le soutien efficace et généreux des brahmanes smârta qui, quoiqu'ils exercent leurs talents dans d'autres domaines que la sphère religieuse, font toujours partie de l'élite sociale.

Oui, dans la société tamoule, on peut être prêtre de Shiva et moderne. C'est ce que montre l'A. de cette monographie en conduisant une intéressante réflexion sur la relation entre modernité et traditionalisme et en indiquant comment un rôle aussi traditionnel que celui de prêtre peut être compatible avec le monde contemporain. Au passage son ouvrage éclaire des questions vitales pour comprendre la spécificité de l'hindouisme au pays tamoul, les conditions dans lesquelles il se modernise et la façon dont les Tamouls se situent en tant qu'hindous sur la scène religieuse pan-indienne. Bien qu'il revienne sur nombre de points déjà abordés dans *Servants of the Goddess* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), il ne fait pas double emploi avec ce dernier car il dresse un nouveau tableau magistral de la société tamoule contemporaine. Il donne aussi une leçon de méthodologie à tout ethnologue qui serait tenté de revisiter son « terrain » deux décennies plus tard.

Catherine Clémentin-Ojha.

128.18

GARDET (Mathias).

**Jeunesse d'Église, Jeunesse d'État au Mexique (1929-1945). Action des catholiques et fastes révolutionnaires.** Paris, L'Harmattan, 2003, 314 p. (préface de Françoise Tétard) (bibliogr., index, cartes). (coll. « Recherches Amériques latines »).

Cet ouvrage, riche en informations et réflexions, est à l'origine une thèse de doctorat en histoire, soutenue à l'Université de Paris I en 1996. C'est avec beaucoup d'assurance que le jeune historien guide son lecteur à travers une histoire mouvementée. Au terme de vingt ans de guerre civile (1910 à 1929) et de violents affrontements entre l'Église catholique et l'État mexicain, les deux institutions en sortent profondément désorganisées. L'auteur parle, à ce propos, d'un « état d'urgence » dans l'Église et l'État, tant au niveau interne (divisions entre clans politiques, entre élites, entre fidèles et hiérarchie catholique) qu'au niveau externe (fortes pressions diplomatiques des États-Unis

et du Vatican). À partir de 1929, l'Église et l'État mobilisent toute leur énergie dans leur reconstruction, cherchant à reconstituer leurs relais dans tout le pays, s'attachant à former de nouveaux dirigeants adaptés aux nouvelles circonstances.

La guerre des paysans *cristeros* (1926-1929), notamment, a bien mis en évidence le fossé entre l'univers rural et le monde urbain, le contraste entre régions, mais a aussi révélé les dissensions au sein des élites catholiques et politiques du pays. C'est pourquoi, l'Église et l'État multiplient les campagnes d'information et de propagande et créent de nouveaux organes de représentation censés englober l'ensemble de la société.

Alors que le Parti National Révolutionnaire s'érige en parti unique et se confond avec la structure de l'État, l'Action Catholique Mexicaine (ACM) se transforme en une structure monolithique qui, peu à peu, met sous sa coupe l'ensemble des associations et des sociétés catholiques.

Dans cette entreprise de reconstruction d'un pouvoir et d'une légitimité, apparaissent des fédérations ou des comités de jeunesse, implantés de façon systématique dans presque tous les diocèses et les États de la République et affiliés à un organisme central fort : l'Action Catholique de la Jeunesse Mexicaine (ACMJ), d'une part, la Confédération des Jeunes Mexicains (CJM), d'autre part. Tant par leur rayonnement national, par leur longévité, que par le monopole dont elles bénéficient, l'ACMJ et la CJM sont des structures originales d'encadrement des jeunesses d'Église et d'État.

Dans son ouvrage, M.G. montre dans le détail la complexité du processus de formation, d'organisation et d'expansion de ces deux organismes majeurs d'encadrement de la jeunesse mexicaine. Grâce au dépouillement d'une importante documentation, puisée principalement dans les foisonnantes Archives de la Junte centrale de l'Action Catholique Mexicaine et, dans une moindre mesure, dans les Archives de la Confédération des Jeunes Mexicains, l'A. remonte les filières et les réseaux, analyse le fonctionnement des collectifs, explique les prises de décision et décrit les engagements des acteurs de terrain. Enfin, il met en place une cartographie descriptive de l'implantation de l'ACMJ et de la CJM dans le temps et l'espace mexicains.

Bien que l'ACMJ et la CJM soient, en principe, deux organisations de jeunesse opposées, M.G. souligne leurs "ressemblances troublantes" qui produisent des "effets de miroir". Tout en maintenant des idéologies et des

objectifs divergents – l'une, axée sur le politique, puise ses références dans la révolution mexicaine, l'autre, centrée sur le religieux, se réfère au catholicisme social –, les deux organisations développent des stratégies (en matière de recrutement, d'implantation...), des méthodes (sports, loisirs, formation des dirigeants), des pratiques (festivals, kermesses...), une imagerie et un discours analogues sur la jeunesse. Sœurs ennemies, elles sont aussi comme des sœurs jumelles. C'est ainsi qu'après s'être longtemps ignorées, les deux organisations, en 1945, sont sur le point de signer un pacte de reconnaissance et de collaboration mutuelles.

D'un point de vue méthodologique, M.G. dit ne pas croire en l'existence, du moins comme objet d'histoire, d'une entité ou d'une catégorie « jeunesse ». Ainsi, renonce-t-il délibérément à en donner une définition sociale. En accord avec d'autres chercheurs, il convient que, derrière les discours récurrents sur la jeunesse : "avenir ou sang neuf de la patrie", "forces vives de la jeunesse", etc., apparaissent, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, de nouvelles formes d'organisation, de mouvements, de réseaux, de sociabilité, mais aussi des politiques inédites.

À ce moment-là, se manifeste comme une prise de conscience de la nécessité d'intervenir dans ce secteur, de prendre en charge la jeunesse. Au début du siècle, ce sentiment d'urgence est accentué par le contexte de guerre mondiale. Les organisations, mouvements ou associations qui naissent à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ont ceci de nouveau que, à la différence des formes anciennes, comme les clubs, les athénées ou les cercles de jeunesse, ils se caractérisent par leur volonté d'intervenir au niveau national et de s'ériger en authentiques représentants de la jeunesse. Ils parlent en son nom et disent agir pour son bien.

C'est donc à partir de cette lecture que M.G. aborde le cas du Mexique. Il lui semble plus pertinent de reconstituer des réseaux d'individus ou d'organisations, que de tenter de fixer des bornes théoriques au sujet. C'est la raison pour laquelle il choisit de confronter l'ACMJ et la CJM en recherchant, dans un premier temps, leur origine. Ensuite, il analyse leur insertion, pour l'une, dans l'Action catholique mexicaine, pour l'autre, dans le Parti national révolutionnaire et le nouvel État issu de la révolution.

Dans une troisième et dernière partie, il s'attache à l'analyse de leur développement, de leurs stratégies d'implantation et de recrutement. Chaque fois, il s'efforce d'étudier la manière dont elles se situent, l'une par rapport à l'autre. Pour finir, il s'attarde sur le projet d'une

organisation unique de la jeunesse mexicaine, élaboré par la CJM, avec l'ACMJ pour partenaire.

Bien que cet ouvrage soit basé sur l'étude parallèle de deux organisations de jeunesse, l'A. s'intéresse à la mise en place d'une structure d'Église, l'Action Catholique Mexicaine, dont il découvre l'ampleur, et qui lui sert d'indicateur du poids social et politique de l'Église catholique au Mexique. D'autres chercheurs avaient déjà mis en évidence des temps forts dans l'histoire de la lutte et de la défense des prérogatives de l'Église catholique et de son rôle face à un État mexicain anticlérical : dynamisme des mouvements catholiques sociaux du début du XX<sup>e</sup> siècle, radicalisme des années 1920-1930, militantisme des années soixante. Pour eux, en comparaison, les années d'après-guerre (1929-1960), marquées par la mise en place de la structure bureaucratique et hiérarchisée de l'ACM, sont souvent considérées comme une période d'immobilisme, de récession et de répression interne dans l'Église, qui freine les initiatives des catholiques laïques.

Tout au contraire, M.G. estime qu'on ne saurait réduire l'ACM à un simple instrument répressif de la hiérarchie ou à un encombrant appareil de type administratif. Elle lui apparaît comme une vaste entreprise de rechristianisation (campagnes d'instruction religieuse, catéchismes, réorganisations des séminaires et des œuvres...), mais aussi de coordination des forces catholiques et de restructuration du corps de l'Église (reconquête spatiale, implantation dans les diocèses et paroisses, recensement...). Derrière ces activités de type institutionnel, l'ACM lui semble être un des moteurs de la réapparition massive et publique des manifestations de religiosité (pèlerinages, défilés, congrès catholiques, propagande et publications), introduisant de nouvelles formes de sociabilité religieuse. L'A. cherche ainsi à renverser une image de l'histoire de l'Église au Mexique qui aurait tendance à opposer une Église engagée et combative des débuts du siècle jusqu'à 1929 à une Église passive et inerte de 1929 aux années soixante-dix.

En définitive, cet ouvrage repose sur une dualité entre la Jeunesse d'Église et la Jeunesse d'État, l'ACJM et la CJM. C'est dans la concurrence et la complémentarité entre les deux organisations que le plan d'exposition est agencé et que la réflexion est développée. Mais, comme le signale F. Tétard dans la préface, ce systématisme dans la présentation trouve parfois ses limites, et on aurait aimé en savoir plus sur les autres mouvements, sur les choix déviants ou déphasés, sur les voies médianes. D'autre part, l'A. a voulu aborder deux organisations dont la

taille, les stratégies, les méthodes, la logique d'implantation et de recrutement, offraient de nombreuses similitudes. Pourtant, il reconnaît que par la richesse des archives de l'ACM et l'originalité de cette organisation, il a eu tendance à s'appuyer essentiellement sur l'ACJM et à n'évoquer la CJM qu'à titre de comparaison.

Rodolfo de Roux.

128.19

GIBSON (William).

**The Church of England (1688-1832) – Unity and Accord.** Londres-New York, Routledge, 2001, VI-269 p., (bibliogr., index).

Ambitieux et parfois difficile à saisir dans sa construction, l'ouvrage entend réévaluer la nature et la portée de la *Church of England*, de la « révolution anglicane » de 1688 à l'émancipation religieuse de 1829-1832 pouvant marquer la fin de l'Ancien Régime outre-Manche. Partant d'un très solide tour d'horizon historiographique, permettant au passage à l'auteur de s'inscrire dans la lignée de Clark, Sykes et Brian Young contre celle illustrée par Thompson entre autres chefs de file, la réflexion embrasse successivement 6 dossiers : la Glorieuse révolution, les relations de la *Church* avec l'État, les pratiques de direction ecclésiastique, l'influence culturelle, l'unité des protestants, le rôle de la *Church* dans l'identité nationale. Sur tous ces plans, W.G. avance de multiples arguments, à la fois grâce à sa maîtrise impressionnante de travaux antérieurs, un effort louable de synthèse sachant ménager des rappels, et à une méthode bien rodée d'histoire ecclésiastique (au sens étroit du terme). En résulte un récit à la fois nuancé (bien que formant un vigoureux plaidoyer en faveur du rôle historique de la *Church*) et subtil (mais trop exclusivement centré sur les élites ecclésiastiques et politiques).

Selon l'A., les divisions de la *Church* auraient été moins réelles qu'on ne le dit. Ainsi, le latitudinarisme ne fut pas un parti ou une faction "but a cluster of values and ideas which were often held alongside Altitudinarism tenets" (p. 53). Renforcée après ses crises (notamment le départ des non-jureurs en 1690 ou la fin justement du latitudinarisme), la *Church* aurait de toute façon prouvé sa capacité à occuper tout le débat public, reléguant alors le *Dissent* dans un confortable anonymat. Ce consensus expliquerait, à la fois, les multiples tentatives de rapprochement avec le *Dissent*, le recul de celui-ci (il perd les 2/3 de ses lieux de culte entre 1710 et 1740), ou les bonnes relations entretenues soit au nom de la « pratique occasionnelle » (p. 196), soit à la faveur de contributions financières